

Friedrich Nietzsche: critica e affermazione della “volontà”

Giuliano Campioni

English title Friedrich Nietzsche: criticism and affirmation of the “will”

Abstract The article intends to clarify the complex relationship of Nietzsche with the theme of “will” (especially in comparison with Schopenhauer) and consequently, in perspective, with the theme of “will of power” often seen, erroneously, as a simple strengthening of the will itself. The relationship with the *History of materialism* of Lange puts in crisis, since the period preceding *The birth of the tragedy*, the metaphysical position of the pessimistic philosopher bringing Nietzsche to a radical phenomenism. The fundamental claim of schopenhauerian metaphysics is radically challenged, having made the thing in itself concretely accessible with the “will”. The theme of the free “conceptual poetry” of Lange, however, allows Nietzsche to remain faithful to Schopenhauer and to construct with Will - the original one, the “metaphysics of art” of the wagnerian period which intends to have a high pragmatic value for the construction and community maintenance. The posthumous fragments, also of the period, show that Nietzsche’s critique remains constant with the metaphysics of the will understood by him as “the most universal form of appearance”. With *Human too human*, Nietzsche’s critical attitude towards ‘will’ finds full force and will be maintained throughout the course of his philosophizing even if, starting from *Thus spoke Zarathustra*, Nietzsche returns to a communicative and central use of the term, a word that hides the complexity and plurality of processes and phenomena compressed in it.

Key words Friedrich Nietzsche, Friedrich Albert Lange, will, will to power, phenomenism, physiology, psychology

1. *Vecchia metafisica e libera poesia concettuale. Nietzsche tra Schopenhauer e Lange*

Nietzsche, in diversi modi, in tutto il suo percorso filosofico, si è confrontato con la concezione della volontà tanto che comunemente si è visto in lui, in modo estremamente riduttivo, il filosofo che avrebbe sostituito alla *volontà di vita* schopenhaueriana la *volontà di potenza*, legata alla prospettiva del *superuomo*. Alla centralità del tema che lo ha portato, soprattutto nell'ultimo periodo, a leggere la storia come dominata da scontri di "volontà di potenza", corrisponde una precedente, radicale, precoce critica di ogni interpretazione metafisica, spiritualistica della volontà in decisa contrapposizione con le posizioni di Schopenhauer. In questa sede cercheremo di individuare alcuni motivi centrali della concezione di Nietzsche e del suo svilupparsi nel tempo.

In un frammento del 1878, Nietzsche afferma a proposito di Schopenhauer: «Mia diffidenza verso il sistema *fin dall'inizio*. La *persona* era in primo piano, *tipica* come filosofo e promotore della cultura».¹ Infatti già negli anni in cui l'esperienza legata a Schopenhauer è centrale – esperienza testimoniata dallo schizzo autobiografico *Sguardo retrospettivo ai miei due anni di Lipsia* e dalle lettere del periodo che mostrano quanto profondamente il filosofo condizionasse la sua vita, le sue amicizie e le sue speranze – Nietzsche, nella primavera del 1868, scrive alcune pagine "Su Schopenhauer". In questo scritto Nietzsche critica, con una puntuale analisi, i fondamenti metafisici della filosofia di Schopenhauer sulla base della lettura della *Storia del materialismo* di Friedrich Albert Lange. Lange non dedica spazio alcuno alla filosofia di Schopenhauer, soprattutto nella prima edizione del 1866, giustificando questa voluta assenza nell'introduzione al volume in cui afferma di apprezzare più alcuni discepoli (Frauenstädt, Mayer) del maestro: «Devo apertamente ammettere che molti scolari di questo filosofo mi sono più graditi del maestro. A Schopenhauer stesso io non potrei riservare alcun posto nel mio lavoro dal momento che io trovo nella sua filosofia un deciso passo indietro rispetto a Kant. Le principali que-

¹ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1878-1879*, 30[9], in *Opere*, vol. IV, t. III, Adelphi, Milano 1967.

stioni dovrebbero esser decise là dove sta il grosso confine tra la vecchia metafisica e una libera poesia concettuale, conciliata con la critica».² Dei tre riferimenti a Schopenhauer presenti nel volume, appare significativo l'avvicinamento fatto da Lange alla filosofia di Max Stirner che «nel suo famoso scritto "L'unico e la sua proprietà" arriva a rigettare ogni idea morale. Tutto quello che, in qualche modo, come potenza esteriore, come fede, oppure come semplice idea si pone al di sopra dell'individuo e del suo arbitrio, è rigettato da Stirner come un odioso limite del suo io (...). Effettivamente Stirner caratterizza la *volontà* in tal modo che essa ci appare la forza fondamentale dell'essere umano. Egli può ricordare *Schopenhauer*. – Così tutto ha il suo rovescio!».³ E qualche pagina dopo Lange ricorda l'articolo di Ludwig Büchner dedicato a Schopenhauer in cui afferma che il «suo idealismo, in confronto a quello di Kant, può definirsi reazionario e che, inoltre, è difficile da comprendere».⁴ Nonostante il giudizio liquidatorio del democratico Lange, Nietzsche utilizzerà questo testo criticamente, mantenendo una superiore fedeltà a Schopenhauer.

Nietzsche afferma che la pretesa di Schopenhauer di porre la volontà come cosa in sé si risolve in uno scacco. Il risultato di questa analisi è già anticipato nelle prime righe: il tentativo di spiegare il mondo è "fallito". «La cosa in sé riceve una delle sue forme possibili». Nietzsche contesta la pretesa fondamentale della metafisica schopenhaueriana, di aver cioè reso concretamente accessibile quella cosa in sé che per Kant era una *x*. La "volontà" è per Nietzsche solo "una parola dal conio grossolano", e tutto quello che Schopenhauer riesce a di-

² Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn 1866, pp. v-vi. Nella biblioteca di Nietzsche a Weimar è conservata la seconda edizione del 1887 in cui vi è qualche riferimento in più a Schopenhauer. Sul rapporto tra Nietzsche e Lange e sulla complessità di temi specifici su cui Nietzsche si confronta in modo diretto con Lange si vedano Jörg Salasquarda, "Nietzsche und Lange", in «Nietzsche Studien», 7, pp. 236-260 (trad. it. *Nietzsche e Lange*, in Campioni – Venturelli (a cura di), *La 'biblioteca ideale' di Nietzsche*, Guida editori, Napoli 1992, pp. 19-43) e George J. Stack, *Nietzsche and Lange*, de Gruyter, Berlin New York 1983.

³ F.A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, cit. p. 292.

⁴ Ivi, p. 299.

re sulla sua cosa in sé è in realtà derivato dal mondo fenomenico.⁵ «... ciò che egli pone in luogo dell'x kantiana, la volontà, è generata soltanto con l'aiuto di una intuizione poetica, mentre i tentativi di dimostrazioni logiche non possono soddisfare né Schopenhauer né noi. (...) Siamo costretti ad opporci ai predicati che Schopenhauer assegna alla sua volontà, i quali per qualcosa che è per definizione impensabile sono fin troppo determinati e tutti ricavati dall'antitesi con il mondo della rappresentazione: mentre tra la cosa in sé e il fenomeno non ha senso neanche il concetto di antitesi».⁶ Tutti i predicati della volontà sono ricavati, presi in prestito, dal mondo fenomenico: «Schopenhauer pretende che qualcosa che non può essere mai oggetto sia nonostante ciò pensato in maniera oggettiva: ma per questa via possiamo arrivare solo a una apparente oggettività, in quanto a una X del tutto oscura e inafferrabile vengono appesi, come dei vestiti variopinti, dei predicati presi da un mondo a essa estraneo, il mondo fenomenico. La pretesa è poi che noi prendiamo i vestiti, cioè i predicati, per la cosa in sé».⁷ Con particolare insistenza Nietzsche critica le paradossali conseguenze della concezione schopenhaueriana della nascita dell'intelletto come strumento della volontà. Tutto il mondo anteriore alla nascita dell'intelletto ha per Schopenhauer un'esistenza puramente ipotetica: come può ora da questo "mondo demondanzato" esser spuntato «improvvisamente e senza mediazioni il fiore della conoscenza»?⁸

Va sottolineata l'importanza dell'opera di Lange: se da una parte la sua filosofia dà a Nietzsche gli strumenti per una critica di fondo della metafisica schopenhaueriana attraverso un radicale fenomenismo gnoseologico e pratico, dà pure, paradossalmente, la possibilità di rimanere fedele al filosofo. Il frammento critico contiene una professione di fede in Schopenhauer: una fede del tutto singolare e incomprensibile se non si lega all'accettazione di alcune teorie più specifiche di Lange. Significative queste parole del frammento: «Per gli errori dei grandi uomini occorre aver rispetto, perché sono più fecondi delle ve-

⁵ F. Nietzsche, "Su Schopenhauer", in *Scritti giovanili 1865-1869*, a cura di G. Campioni e M. Carpitella, *Opere*, vol. 1, t. II, Adelphi, Milano 2001, p. 300.

⁶ F. Nietzsche, "Su Schopenhauer", cit., p. 222.

⁷ Ivi, p. 225.

⁸ Ivi, p. 228.

rità dei piccoli». ⁹ Per Lange il sistema di Schopenhauer appartiene alla vecchia metafisica in opposizione alla vitale, libera "poesia concettuale" (*Begriffdichtung*). Per Nietzsche invece proprio nel filosofo tedesco si trova quella che Lange valorizza e chiama: «l'idea creatrice che non si accorda con la conoscenza storica e scientifica ma che neppure la falsifica». ¹⁰ Nietzsche ci chiarisce il significato della sua accettazione e del suo entusiasmo per Schopenhauer: se la sua metafisica non ha alcuna validità conoscitiva dell'essenza delle cose, ha però il significato di un'opera d'arte e, in quanto tale, un alto valore nell'ambito stesso del fenomenico (mondo umano). In una lettera all'amico Gersdorff alla fine dell'agosto del 1866 (quindi subito dopo la lettura del libro del Lange, uscito in quello stesso anno), Nietzsche, dopo aver riassunto le considerazioni della *Storia del materialismo* contro la possibilità di conoscere la cosa in sé («anche il concetto di questa è né più né meno che l'ultimo prodotto di un principio opposto – condizionato dalla nostra organizzazione – del quale non sappiamo se abbia un qualche significato al di fuori della nostra esperienza»), ¹¹ afferma ancor più la possibilità di una vicinanza a Schopenhauer:

Di conseguenza, pensa Lange, si lascino liberi i filosofi, premesso che questi d'ora innanzi ci elevino. L'arte è libera, anche nella sfera dei concetti. Chi vorrebbe confutare una frase di Beethoven, e chi vorrebbe rimproverare qualche errore nella madonna di Raffaello? ¹² Come vedi, persino attenendoci a questo rigorosissimo punto di vista critico, il nostro Schopenhauer ci rimane, anzi egli diventa per noi quasi qualcosa di più. Se la filosofia è arte, anche Haym deve nascondersi davanti a Schopenhauer; se la filosofia ha il compito di elevare, allora non conosco nemmeno un filosofo che elevi più del nostro Schopenhauer. ¹³

⁹ Ivi, p. 222.

¹⁰ F.A. Lange, op. cit., p. 545.

¹¹ F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, vol. 1, Adelphi, Milano 1976, p. 463. Nietzsche cita qui letteralmente da F.A. Lange, op. cit., p. 268.

¹² Anche in questo caso Nietzsche riecheggia una frase significativa di Lange: «Chi vorrebbe confutare una messa di Palestrina, e chi vorrebbe rimproverare qualche errore nella madonna di Raffaello?» (F.A. Lange, op. cit., p. 556).

¹³ F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, vol. 1, cit. p. 463.

Il punto di vista dell'ideale permette a Nietzsche una superiore fedeltà a Schopenhauer nonostante egli veda come il suo sistema sia «pieno di falle».¹⁴

Per Lange la speculazione soggettiva (metafisica) ha un senso in quanto l'individuo fa poesia seguendo proprie regole e il prodotto di questo poetare diventa un guadagno spirituale per la specie, per il suo popolo. Così è possibile che questo individuo per la sua forza spirituale possa divenire una guida. Questo punto è particolarmente importante per Nietzsche: il filosofo e l'artista possono essere le guide spirituali di un popolo (Schopenhauer e Wagner per la Germania). Il libero gioco dello spirito crea una «immagine del mondo» secondo i suoi desideri, che ha valore e significato indipendentemente dai compiti della conoscenza che spettano, nel campo del fenomenico, alla scienza. L'analisi distrugge la bella unità del mondo, costruita dall'ottimista che non considera nella natura tutto ciò che allontana da riflessioni edificanti. Il pessimismo distrugge facilmente la «divina considerazione del mondo» propria dell'ottimismo ma la distruzione riguarda il dogma, non l'ideale. Il nostro spirito è cosiffatto che creerà sempre nuovi ideali nel tentativo, destinato sempre allo scacco, di una comprensione totale del mondo. La speculazione, anche se appare legata ai problemi della conoscenza, ha essenzialmente una natura estetica, e, attraverso la educatrice forza del bello, anche un fine etico. Solo in questo senso la filosofia è necessariamente ottimista. Per il resto l'ideale sorge pur sempre contro una realtà tale da non soddisfare i desideri del nostro cuore (da una parte nostalgia della cosa in sé, dall'altra carattere tremendo della vita sulla base di una generalizzazione del darwinismo). Dalla stabile realtà del fenomenico della specie, parte l'individuo nel suo processo di elevazione a una comprensione estetica del mondo. Il materialismo viene colpito, indipendentemente dalle sue deficienze teoretiche (prende il fenomeno per cosa in sé), in quanto sterile per l'arte e per la scienza, e in quanto spinge all'egoismo nei rapporti tra uomo e uomo. Così Nietzsche, in un'altra lettera del periodo, riassume i temi del Lange:

¹⁴ F. Nietzsche, "Su Schopenhauer", cit., p. 221.

Chi tenga presente il corso delle ricerche, particolarmente nel campo fisiologico, da Kant in poi, non avrà dubbi sul fatto che quei limiti sono stati accertati con tale sicurezza e infallibilità che, tranne i teologi, alcuni professori di filosofia e il *vulgus*, nessuno più può farsi illusioni in merito. Il regno della metafisica e, con esso l'area della verità "assoluta", è stato innegabilmente inserito in un'unica categoria insieme con la religione e la poesia. Chi vuole conoscere qualcosa, si limita ora a una conoscenza della cui relatività egli stesso è consapevole, come per esempio tutti i famosi studiosi di scienze naturali. Per alcuni la metafisica appartiene dunque alla sfera dei bisogni dell'animo, è essenzialmente edificazione. Per altro verso essa è arte, quella cioè della poesia concettuale. Una cosa è certa però: la metafisica, sia come religione che come arte, non ha nulla a che vedere con il cosiddetto "vero o essere in sé".¹⁵

La lettera, come si vede, pone l'accento sulla parte agnostico-distruttiva delle dottrine di Lange senza adesione alla parte edificante dell'ideale. È presente in questo periodo una tensione tra la valorizzazione dell'ideale metafisico e l'impulso verso la distruzione degli ideali attraverso la via della scienza. Il momento che prevale nel giovane Nietzsche è quello metafisico-idealistico. Per determinare Nietzsche in questa scelta al culto del genio filosofico di Schopenhauer si aggiunsero presto i legami con Wagner e con l'ideologia di Bayreuth che divennero sempre più stretti e importanti per quel processo di fuga nell'ideale e nello stesso tempo, paradossalmente, di critica alla realtà contemporanea, all'attualità.

2. Il vuoto spazio della Volontà schopenhaueriana

Nella "metafisica dell'arte" che dà il senso alla *Nascita della tragedia* abbiamo la dialettica della Volontà una (il "noumeno" corrispondente alla figura di Dioniso) e del mondo illusorio dei fenomeni (la "bella apparenza" di Apollo). L'eterno unico soggetto creatore, la Volontà, solo nell'arte trova la sua necessaria consolazione per le sofferenze della

¹⁵ F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, vol. 1, cit. pp. 575-576.

frammentazione individuale. Il genio a sua volta è «opera d'arte» per la Volontà, la realizzazione più alta, la sua giustificazione.

La prospettiva schopenhaueriana è dominante, per cui solo al genio (libero dal servizio della Volontà) è possibile cogliere ed esprimere l'unità e l'universalità delle idee attraverso il superamento dell'illusione fenomenica e individuale.

L'unità metafisica della Volontà schopenhaueriana permette di postulare (come *desideratum* ideale) la comunità naturale e «vera» al di là della violenza e della lotta delle individualità fenomeniche. «Il *principium individuationis* appare come un permanente stato di debolezza della volontà. Quanto più la volontà è intristita, tanto più tutto si frantuma nella singolarità; quanto più egoisticamente l'individuo si sviluppa, tanto più debole è l'organismo cui esso serve».¹⁶

Sia nella consacrazione della bella apparenza con Apollo, sia nell'identificazione col fondo inesauribile della natura con Dioniso, otteniamo idealmente e nell'ebbrezza lo spezzarsi del vincolo dell'individuazione (della colpa originaria). Il mito idealizzante ha il compito di nascondere il flusso continuo che dissolve le forme e di fissare i valori per l'azione.

La Volontà si esprime attraverso la lotta dei due grandi principi (apollineo e dionisiaco) anche nella storia dei popoli. Nietzsche parla di «volontà ellenica» e questo è decisamente in contrasto con le teorie di Schopenhauer per cui «i popoli esistono solo in "abstracto"», in quanto solo i processi interni dell'individuo hanno realtà in quanto concernono la volontà.¹⁷ Nietzsche propone per il popolo tedesco come paradigmatica l'immagine della comunità greca e come significativo il suo processo di disgregazione. E ciò in una prospettiva ideologica coerente col progetto wagneriano, di contro alla crisi sociale, al «caos atomistico» provocati dal trionfo della dogmatica dell'egoismo che caratterizza l'epoca *attuale*. Nietzsche vede nell'ideale di Bayreuth la possibilità di agire sulla cultura del tempo e si impegnò in questo senso. D'altra parte la via metafisica è accettata in una prospettiva particolare: non perché porti alla verità, all'in-sé delle cose, bensì perché, sfuggendo il reale, è «edificante» di per sé, è capace di dar frutti. In *Ecce homo* e nelle

¹⁶ F. Nietzsche, *La visione dionisiaca del mondo*, in *Opere*, vol. III, t. II, p. 54.

¹⁷ A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena*, tomo I a cura di Giorgio Colli, Adelphi, Milano 1981, p. 284.

opere della maturità, Nietzsche criticherà come «oppiacea» e decadente questa scelta. Ma il desiderio di affermazione e rinnovamento si trova impigliato nella rete della struttura metafisica che, di per sé, getta l'acusa sul mondo del divenire. L'affermazione ha bisogno del mito come illusione vitale per legittimarsi: la metafisica dell'artista rappresenta questo ideale, è già essa stessa un nuovo mito costruttivo e pragmatico che poggia però sul vuoto spazio della Volontà schopenhaueriana. Nietzsche ne è consapevole. Parlerà infatti negli scritti della maturità, facendo riferimento a questo periodo, di un volontario rimanere attaccati all'ideale, di una costretta incorporazione dell'illusione come base della cultura, di un necessario gesuitismo.¹⁸

Già in un frammento di lettera a Deussen dell'ottobre-novembre 1867, Nietzsche dopo aver ripetuto le sue argomentazioni, derivate da Lange, in favore di Schopenhauer (una *Weltanschauung* non può essere contraddetta dalla logica come dalla logica non viene creata) dice di sentirsi a suo agio nell'atmosfera di quella filosofia. «Se uno schiavo nella sua prigionia sogna di essere libero e sciolto dalle sue catene, chi sarà così duro di cuore da svegliarlo per dirgli che è soltanto un sogno? Chi lo farà? Soltanto uno sbirro, né a me né a te verrà mai la voglia di fare questa parte». Abbiamo quindi una lucida consapevolezza del carattere di fuga dalla dura realtà di questa via. «Foss'anche un errore, una menzogna [-]», così termina, interrotto, il frammento di lettera estremamente significativo da noi in parte citato.¹⁹

Appare ben presto a Nietzsche una vana operazione dall'alto il tentativo di rifondare la comunità con la forza dell'arte mistificando, funzionalizzando le contraddizioni. Si tratta di avere il coraggio della realtà: l'allontanamento da Wagner è anche rifiuto delle consolazioni estetiche e metafisiche oltre che essere un segno di disprezzo per chi era diventato apologeta dell'attualità del *Reich*.

Nei frammenti postumi del periodo si può vedere come la costruzione metafisica non possa resistere alla critica e alla consapevolezza di una falsità (sia pure volontaria e pragmatica) che già la lettura di Lange aveva rivelato. In più frammenti si vede definire la volontà co-

¹⁸ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1882-1884*, in *Opere*, vol. VII, t. I, parte II, Adelphi, Milano 1986, fr. 16 [23], p. 167.

¹⁹ F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, vol. I, cit., p. 534.

me la forma più universale dell'apparenza e la parola volontà è messa spesso tra virgolette a significare una parola che nasconde e mistifica la complessità dei fenomeni in essa compresi. Inoltre va in crisi la connessione necessaria tra volontà e rappresentazione: «la rappresentazione si rivela come un meccanismo ingannevole, che non abbiamo bisogno di presupporre nell'essenza delle cose. Non appena la volontà sta per manifestarsi, questo meccanismo prende le mosse. Nella volontà si ritrovano pluralità e movimento solo ad opera della rappresentazione: un essere eterno si trasforma in divenire, in volontà, solo per opera della rappresentazione, in altre parole, il divenire, la volontà stessa in quanto agente, è un'apparenza». E in modo ancora più deciso: «Non c'è in noi nulla che sia da ricondursi all'Uno primordiale. La volontà è la forma più universale dell'apparenza, e cioè l'alternarsi di dolore e piacere: presupposto del mondo, inteso come continuo risanamento dal dolore attraverso il piacere del puro intuire». ²⁰ E così in altri frammenti: «La proiezione dell'apparenza costituisce il processo artistico primordiale. Tutto ciò che vive, vive di apparenza. La volontà fa parte dell'apparenza. (...) La *volontà* è già una *forma dell'apparenza*: per questa ragione, la *musica* è ancora *arte dell'apparenza*». «L'immergersi completamente nell'apparenza è lo scopo supremo dell'esistenza: laggiù dove il dolore e la contraddizione non appaiono come esistenti. – Noi riusciamo a conoscere la volontà primordiale solo attraverso l'apparenza, ossia *la nostra conoscenza stessa è rappresentata*, è per così dire uno specchio dello specchio». ²¹ E anche in un lungo frammento, della primavera del 1871, che doveva far parte della *Nascita della tragedia*, è chiara e netta questa posizione:

Anche l'intera vita istintiva, il gioco dei sentimenti, delle sensazioni, degli affetti, degli atti della volontà – come devo obiettare qui contro Schopenhauer – ci risultano noti, se indaghiamo noi stessi con la massima esattezza, unicamente come rappresentazione, non nella loro essenza: e possiamo ben dire che persino la “volontà” di Schopenhauer non sia altro se non la massimamente universale forma dell'apparenza di un qualcosa che è per noi del resto comple-

²⁰ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1869-1874*, in *Opere*, vol. III, t. III, parte I, Adelphi, Milano 1989, fr. 5[80], p. 111; 7[165], p. 206.

²¹ Ivi, fr. 7[167], p. 227 e fr. 7[172] p. 210.

tamente indecifrabile (...). Questa forma massimamente originaria dell'apparenza, la volontà, con la sua scala di sensazioni di piacere e di avversione, giunge peraltro, nello sviluppo della musica, a un'espressione simbolica sempre più adeguata (...) la "volontà" è oggetto della musica, ma non è l'origine di essa, parlo cioè della volontà nella sua massima universalità, in quanto è la forma più originaria dell'apparenza, con la quale si deve intendere ogni divenire.²²

3. «Non esiste volontà, né libera né non libera»

Abbandonata la metafisica dell'arte, con *Umano, troppo umano*, Nietzsche si richiama apertamente alle scienze naturali e alla storia e torna più volte a una critica radicale e puntuale della "volontà" di Schopenhauer che riflette e dogmatizza il senso comune. A volte Nietzsche, con impazienza, sembra risolvere il tutto liquidando il problema: «Il riflettere su "libertà e non libertà della volontà" mi ha condotto a una soluzione di questo problema quale è impossibile immaginare più radicale e conclusiva – cioè alla liquidazione del problema, avendo raggiunto l'intuizione che *non esiste volontà, né libera né non libera*».²³

Nietzsche parla di una fedeltà di Schopenhauer a una mitologia semplificatrice e falsificatrice: per lui, come per chi «è povero di pensiero» «la volontà è una forza agente in maniera magica: la fede nella volontà, in quanto causa di effetti, è la fede nelle forze magicamente agenti». Schopenhauer «non pare che abbia mai tentato un'analisi della volontà, dal momento che, come chiunque altro, anche lui aveva *fede* nella semplicità e nella immediatezza di ogni volere: mentre invece il volere è soltanto un meccanismo così perfetto nel funzionamento che quasi sfugge all'occhio dell'osservatore».²⁴

²² Ivi, fr. 12[1], p. 373, 374, 377.

²³ F. Nietzsche, fr. 27[1] in *Frammenti postumi 1884*, in *Opere*, vol. VII, tomo II, Adelphi, Milano 1976, p. 255.

²⁴ F. Nietzsche af. 127 in *La gaia scienza e Frammenti postumi 1881-1882*, Adelphi, Milano 1991, pp. 152-153. Per tutto il complesso problema della volontà nel suo rapporto con la "coscienza" si vedano le puntuali analisi di Luca Lupo, *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*, edizioni ETS, Pisa 2006.

Nietzsche cerca di individuare nell'influenza di Spinoza la ragione per cui Schopenhauer, senza problematizzare e senza pensare alla complessità del processo che si cela dietro la parola, accetti la nozione di volontà come un *primum*: «Nel cuore di Schopenhauer era certamente rimasta un'idea di Spinoza: che, cioè, l'essenza di ogni cosa sia *appetitus*, e che tale *appetitus* consista nel perseverare ad esistere. Una volta gli è balenata questa idea, e gli è balenata in modo tale che non ha più riflettuto con cura sul processo "volontà" (allo stesso modo che su tutti i suoi concetti fondamentali – nei loro riguardi non nutriva dubbi, perché vi era giunto senza vera ragione ed empiria)». ²⁵

Nell'aforisma 19 di *Al di là del bene e del male* Nietzsche mette insieme tutte le osservazioni sulla volontà che ha affrontato in più frammenti confermando le critiche e aprendo alla concezione più complessa della "volontà di potenza": «Il volere mi sembra soprattutto qualcosa di *complicato*, qualcosa che soltanto come parola rappresenta una unità – e appunto nell'uso di un'unica parola si nasconde il pregiudizio del volgo, che ha prevalso sulla cautela dei filosofi, in ogni tempo esigua». ²⁶ Nietzsche rifiuta il concetto tradizionale, dominante, a carattere idealistico della volontà: «La mia tesi è: che fino ad ora la *volontà* della psicologia è stata una generalizzazione ingiustificata, che *non si dà affatto* una tale volontà, che, invece di concepire la configurazione di una sola *determinata* volontà in molte forme, si è *cancellato* il carattere della volontà, essendosene sottratto il contenuto, la direzione; è questo in altissimo grado il caso di *Schopenhauer*; è una mera, vacua parola, ciò che egli chiama "volontà". Ancor meno si tratta di una "volontà *di vivere*", perché la vita è solo un *caso particolare* della volontà di potenza – è affatto arbitrario sostenere che tutto aspiri a trapassare in questa forma di volontà di potenza». ²⁷ Nietzsche contesta la separazione tradizionale tra il nostro "volere, sentire e pensare" che sono all'opera contemporaneamente e sono «al servizio di un vo-

²⁵ F. Nietzsche, fr. 11[307] primavera-autunno 1881 in *La gaia scienza e Frammenti postumi 1881-1882*, cit., p. 444.

²⁶ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, in *Opere*, vol. VII, t. III, Adelphi, Milano 2014, pp. 24-25.

²⁷ F. Nietzsche, *Frammenti postumi. 1888-1889*, in *Opere*, vol. VIII, t. III, Adelphi, Milano 1986, fr. 14[121] p. 91.

lere, sentire e pensare molto più vasto». ²⁸ Così come il pensiero, anche la volontà è un insieme complesso di attività istintive. Certamente, ancora nel *Crepuscolo degli idoli*, si legge: contro «l'errore, grandemente funesto, che la volontà sia qualcosa di agente, che la volontà sia una facoltà... Oggi sappiamo che essa è soltanto una parola...». ²⁹

Ma a partire da *Così parlò Zarathustra*, troviamo un uso forte e diffuso dei termini di “volontà” e, soprattutto, della “volontà di potenza” che fa qui la sua prima comparsa. Abbandonato il terreno dell'analisi fisiologica e psicologica, abbiamo, consapevolmente, nel linguaggio figurato di Nietzsche, un uso pubblico del termine per comunicare la prospettiva di nuove forme di vita. E allora, più volte, si afferma che “la volontà libera”: «Volere libera: questa è la vera dottrina della volontà e della libertà – così ve la insegna Zarathustra». «La volontà libera: perché volere è creare: così insegno io». ³⁰ Ma si afferma anche: «Ogni volta che ho trovato un essere vivente, ho anche trovato volontà di potenza». ³¹

4. “Volontà” e *désir*, volontà e ragione

Per Nietzsche il fraintendimento di Schopenhauer nei confronti della *volontà* è “un segno dei tempi”, una reazione contro l'età napoleonica, non si crede più alla “forza della volontà”.

Nietzsche è lontano dall'esaltazione degli istinti sfrenati e della cattiva immediatezza: dopo l'oscuramento romantico-estetico della *Nascita della tragedia*, egli condusse una lotta decisa e continua contro il mito dell'immediatezza; contro la pretesa di un flusso puro, assoluta «decodificazione», naturalità dirompente (il romanticismo di Wagner è abbandono all'immediatezza...). Nietzsche non rinuncia fino all'ultimo al tentativo di signoreggiare, gerarchizzare, disciplinare i mol-

²⁸ F. Nietzsche, *Frammenti postumi. 1884-1885*, in *Opere*, vol. VI, t. II, Adelphi, Milano 1975, fr. 34[124], p. 141.

²⁹ F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, in *Opere*, vol. VI, tomo I, Adelphi, Milano 2014, p. 68.

³⁰ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, in *Opere*, vol. VI, tomo III, Adelphi, Milano 2013, p. 92; p. 236. Si veda anche p. 157.

³¹ Ivi, p. 125.

ti istinti contraddittori che costituiscono l'individuo nell'epoca della morte di Dio, nella dissoluzione di una forma sociale (significativamente Goethe esprime in alta misura l'ideale nietzscheano del dominio del caos). La perdita dei valori, il *chaos sive natura*, se proibisce e demistifica soluzioni prefissate, forme date, spinge la «volontà di potenza» a esercitare il suo dominio. Espressione di forza è la formazione di nuovi istinti, la loro disciplina e gerarchizzazione in una nuova forma. Abbandonarsi agli istinti, pretesi primari, è in realtà, per Nietzsche, subire la costrizione della situazione data, il dominio del *milieu*: un lasciarsi andare al *fatalisme* nonostante gli atteggiamenti eroici possibili e il turgore delle passioni. La completa plasmazione da parte del *milieu* (l'istinto dato che parla e spinge su cammini prefissati) è sintomo di decadenza: il velleitarismo è la caratteristica generale, «*il désir* al posto della volontà», la desiderabilità al posto delle realtà.³²

Nietzsche torna ancora sulla “volontà” di Schopenhauer vedendovi un segno di regressione rispetto alla volontà e alla ragione del XVII secolo che, unite, marcano l'allontanamento, fino all'opposizione, dalla concezione schopenhaueriana della volontà come istinto, pulsione, desiderio ecc. Ancora nel 1885, Nietzsche vede in Schopenhauer un rappresentante dell'«*esultante* reazione al razionalismo di Descartes (...) a favore dell'intuitivo» in quanto, in continuità con la filosofia idealistica tedesca, pone la Volontà come una nuova facoltà: «attraverso essa si imparò a credere in una specie di “apprensione intuitiva ed istintiva della verità”»: «Si credette che la via della conoscenza fosse ormai *accorciata*, che si potessero affrontare le “cose” direttamente, si sperò di “risparmiare lavoro”, e ogni felicità che nobili perdigiorno, virtuosi, sognatori, mistici, artisti, cristiani per tre quarti, oscurantisti politici e concettuali ragni metafisici sono capaci di sentire, fu ascritta a onore dei Tedeschi».³³

Il XVII secolo, segnato dal nome di Descartes, si caratterizza per il «dominio della *ragione*, testimonianza della sovranità della *volontà*», il XVIII secolo per il «dominio del *sentimento*, testimonianza della sovranità dei *sensi* (bugiardo)». Il XIX secolo infine per il «dominio della

³² F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884*, cit., fr. 25[182] p. 54.

³³ F. Nietzsche, *Frammenti postumi. 1884-1885*, cit., fr. 38[7].

brama, testimonianza della sovranità dell'animalità (più onesto, ma tetro)». È evidente, per Nietzsche, la superiorità del secolo caratterizzato dalla 'ragione' di Descartes: «aristocratico, ordinatore, superbo verso ciò che è animale, severo con il cuore, 'non cordiale', anzi senza cuore, 'non tedesco', avverso al burlesco e al naturale, generalizzante e sovrano verso il passato: perché crede in sé. Molta predacità in fondo, molta abitudine ascetica per rimanere padrone. Il secolo della VOLONTÀ forte; anche quello della forte passione». ³⁴ Questo brano propone il Seicento come "il secolo della VOLONTÀ" che si caratterizza come capacità di ordinare il caos e la contraddizione senza tagliare via, semplificando, la molteplicità. Una civiltà si caratterizza per la grandezza e anche la 'terribilità' delle passioni che può permettersi senza andare in rovina, per la sua capacità di 'usarle': «il dominio sulle passioni, non il loro indebolimento o sradicamento! Quanto maggiore è la forza dominatrice della volontà, tanto maggiore è la libertà che si può concedere alle passioni». ³⁵

La concezione della 'volontà' che qui Nietzsche propone si allontana, ancora una volta fino all'opposizione, da quella di Schopenhauer: «L'equivoco fondamentale di SCHOPENHAUER sulla volontà (come se nella volontà l'essenziale fossero desiderio, istinto, impulso) è tipico: smiunimento del valore della volontà fino all'intristimento. (...) Grande sintomo di stanchezza o di debolezza della volontà: giacché quest'ultima è propriamente ciò che tratta i desideri da padrona, che assegna loro una direzione e una misura...». ³⁶ La posizione di Schopenhauer è certo l'espressione di un secolo 'più animale', 'più realistico', 'più naturale' rispetto alla superficialità del secolo precedente ma «debole di volontà, ma triste e oscuramente smanioso, ma fatalistico. Senza soggezione e stima né per la 'ragione' né per il 'cuore'; profondamente convinto del dominio dei desideri». L'anima moderna così dubitosa di sé e della propria 'volontà, appartiene interamente alla *décadence* che non ha più fiducia nel futuro: l'*épuisement* dell'energia vitale sostituisce la 'velleità' alla forza plasmatrice, il *désir* alla 'volontà'. In tal modo si opera la «riduzione della volontà a movimento riflesso, la negazione della volontà come

³⁴ F. Nietzsche, *Frammenti postumi. 1887-1888*, in *Opere*, vol. VIII, tomo II, fr. 9[178], pp. 92-93.

³⁵ Ivi, fr. 9[138] e [139], p. 68.

³⁶ Ivi, fr. 9[169], pp. 87-88

“causa efficiente”; infine — un vero ribattezzamento: si vede tanta poca volontà, che la parola diventa *libera* di significare qualcosa d’altro». ³⁷ È appunto il caso di Schopenhauer.

Anche in queste riflessioni di Nietzsche sulla ‘volontà’, nell’ultimo periodo del suo filosofare, si sente l’eco delle teorie della nuova psicologia e fisiologia francesi attente a cogliere non solo il carattere dinamico della realtà ma anche la sua complessità. È anche attraverso la mediazione di queste letture, dirette e indirette, che il filosofo tedesco è approdato alla struttura plurale dell’io, alla costruzione genealogica del soggetto, alla ricerca di “un nuovo centro”. La realtà psicologica è molteplicità: il suo forte dinamismo non tende a una spontanea armonia tra le parti che è invece il risultato di un esercizio egemonico di una parte sulle altre. Nietzsche ha così potuto concludere che la fonte della volontà sta nelle azioni biologiche che si compiono nell’intimità più profonda dei nostri tessuti: in tal misura è vero dire ch’essa è noi stessi. La sua critica alla volontà come facoltà è radicale (“*Wille*” — *eine falsche Verdinglichung*: una falsa concretizzazione) ³⁸ giacché la volontà come “*activité raisonnable*” gli appare, come aveva scritto Ribot, «il coronamento, l’ultimo termine di una evoluzione, il risultato di un gran numero di tendenze disciplinate seguendo un ordine gerarchico». ³⁹ Ed è nel fisiologo Charles Richet (*Essai de psychologie générale*) collaboratore della rivista di Ribot, i cui libri sono presenti nella sua biblioteca, Nietzsche trova la definizione della volontà come la *puissance de direction* che non può né deve essere confusa con la coscienza che se ne ha e neppure con la *liberté de direction*: ⁴⁰ «Questo enorme groviglio di immagini, di ricordi, di emozioni, di desideri, di percezioni, ci è sconosciuto: solo il risultato ci appare che ci comanda questa o quella attenzione, che impone questo o quell’atto». ⁴¹ La volontà — affermano gli psicologi francesi — non è un prodotto naturale, ma è il risultato dell’arte, dell’educazione, dell’esperienza, *fruit d’une conquête*. Essa esprime — come forza di coordinazione — lo stato di salute e di energia di un corpo. Così

³⁷ Ivi, fr. 9[178], pp. 93 e 94.

³⁸ F. Nietzsche, *Frammenti postumi. 1885-1887*, in *Opere*, vol. VIII, tomo I, p. 19.

³⁹ Th. Ribot, *Les maladies de la volonté*, Paris 1922³³, p. 74.

⁴⁰ Charles Richet, *Essai de psychologie générale*, F. Alcan, Paris 1887, p. 169.

⁴¹ Ivi, p. 171.

la forza ordinatrice della volontà e della 'raison' dominante nel secolo XVII esprime la vitalità superiore di quell'epoca. Nietzsche è consapevole che la luminosa ed equilibrata classicità di quel secolo, il progetto della 'ragione' signorile, ha dovuto imporsi su istanze più oscure e forti: «Il XVII secolo SOFFRE dell'uomo come di una *somma di contraddizioni*, 'l'amas de contradictions' che noi siamo; cerca di scoprire, *ordinare*, portare in luce l'uomo; mentre il XVIII secolo cerca di dimenticare ciò che sa della natura dell'uomo, per adattarlo alla sua utopia». ⁴²

5. «La più alta di tutte le fedi possibili»

La volontà forte si caratterizza, per il filosofo, come la capacità di ordinare il caos e la contraddizione senza semplificare la molteplicità, tagliando via in nome di un'istanza dominante e tirannica. La volontà esprime – come forza di coordinazione – lo stato di salute e di energia di un corpo. Una civiltà si caratterizza per la grandezza e anche la 'terribilità' delle passioni che può permettersi senza andare in rovina, per la sua capacità di 'usarle': «il dominio sulle passioni, *non* il loro indebolimento o sradicamento! Quanto maggiore è la forza dominatrice della volontà, tanto maggiore è la libertà che si può concedere alle passioni». ⁴³

Il caos appartiene all'ambiguità del mondo moderno: «gli istinti corrono ormai a ritroso in tutte le direzioni e noi stessi siamo una specie di 'caos'; l'uomo europeo è 'ibrido', la storia è il suo deposito di costumi. ⁴⁴ Tale caos può portare rapidamente alla disgregazione della fine, a una forma rigida e semplificata, oppure essere la premessa per una forma nuova e più ricca. La forza del "tiraneggiare" semplifica. L'azione del fanatismo morale, per ordinare, taglia via violentemente tutto ciò che non può essere ridotto in schemi predeterminati. La prova di forza e di salute sta nel dire sì alla totalità e nella capacità di ordinare il caos accogliendo la pluralità mobile e contraddittoria in una forma superiore e tollerante arrivando così all'«*uomo più vasto possibile, ma non perciò cao-*

⁴² F. Nietzsche, *Frammenti postumi. 1887-1888*, cit., fr. 9[183], p. 97.

⁴³ Ivi, fr. 9[139], p. 68.

⁴⁴ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., 224 e 223, pp. 145 e 144.

tico: «i contrasti sono domati, ciò che è il più alto segno della potenza, ossia rispetto alla contrapposizione, e fra l'altro senza tensione». ⁴⁵

La “volontà di potenza”, che rivela il carattere fondamentalmente prospettico di tutta la realtà, si presenta, nelle espressioni più basse della vita, come pura violenza e sopraffazione dell'altro e, a livello gnoseologico, come imposizione di una prospettiva. L'appropriazione e l'assimilazione significa un voler sopraffare, un formare, un modellare e rimodellare, finché il vinto sia passato interamente sotto il potere dell'aggressore accrescendolo. È l'esercizio dell'“egoismo” individuale. Ma l'individuo stesso appare un “errore”: «solo una somma di sensazioni, giudizi, errori coscienti, una *fede*, un piccolo frammento del reale sistema vitale o molti frammenti, riuniti insieme col pensiero e nella fantasia». ⁴⁶ Superare la prospettiva ristretta dell'*ego* non significa acquistare una impossibile impersonalità, una fredda “oggettività”: la conoscenza è comunque implicata nei processi vitali, è legata al gioco degli istinti. L'ampiezza della prospettiva, la capacità di vedere con più occhi, rimarrà una costante dei gradi più alti della volontà di potenza e ha alla base la forza e l'energia dei singoli istinti. L'immagine dei molti occhi tornerà più volte. Ancora nella *Genealogia della morale* l'uomo della conoscenza è colui che «sa utilizzare, per la conoscenza, la *diversità* delle prospettive e delle interpretazioni affettive» non un occhio puro, privo di forze interpretative ma una pluralità di occhi: «Esiste *soltanto* un vedere prospettico, *soltanto* un “conoscere” prospettico; e *quanti più* affetti lasciamo parlare *sopra* una determinata cosa, *quanti più* occhi, differenti occhi sappiamo impegnare in noi per questa stessa cosa, tanto più completo sarà il nostro “concetto” di essa, la nostra “obiettività”». ⁴⁷

A partire dal modello del corpo, Nietzsche tende a valorizzare più che il singolo punto di forza, un sistema vitale più vasto. Prendere il corpo per filo conduttore significa rinunciare alle lusinghe dell'immediatezza e della semplicità: il corpo si svela sempre più come una pluralità, un insieme di centri vitali in lotta tra loro. L'essere organico è «una lotta che vuole conservarsi, vuole crescere e vuole essere consapevole di

⁴⁵ F. Nietzsche, *Frammenti postumi. 1885-1887*, cit. fr. 7[3], p. 246.

⁴⁶ F. Nietzsche, *Frammenti postumi. 1881-1882*, cit., fr. 11[71], p. 331.

⁴⁷ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, in *Opere*, vol. VI, tomo II, Adelphi, Milano 2014, III, § 12, p. 356.

sé». Il corpo è quindi una sintesi di molteplicità in lotta e in movimento e perciò «il contrario dell'anarchia atomistica; dunque una *formazione di dominio* che significa un'unità, ma non è una cosa sola».⁴⁸ Il momento primario della potenza è l'esercizio del dominio su un caos da plasmare, una forma da dare attraverso gerarchizzazioni e funzionalizzazioni. Nei suoi gradi più alti, l'impulso alla potenza, significa un allontanamento dalla prospettiva ristretta e violenta, legata al singolo punto di forza. Di contro alle promesse di una forma superiore e diversa di uomo, Nietzsche vede qua e là, nella storia, la realizzazione casuale di individui capaci di arrivare alla "giustizia": tra i modelli più vicini che Nietzsche propone, vi è quello della natura "dionisiaca" di Goethe: "l'uomo più vasto possibile, ma non perciò caotico",⁴⁹ che rappresenta il ritorno a una specie d'uomo del Rinascimento. Il superuomo è colui che supera la parzialità di ogni prospettiva vitale, non negandola ma incorporandola in una forma piena, colui che ha la forza di assimilare sé stesso a tutta la realtà, e tutta la realtà a sé stesso, attraverso l'affermazione del ciclo eterno. *Lamor fati* è l'espressione più alta e più ricca della volontà di potenza: l'identificazione attiva con la totalità nel suo divenire. All'eroismo della lotta che caratterizza il frammento di uomo nella direzione del superuomo, Nietzsche contrappone la nuova ultima libertà: «un tale spirito *divenuto libero* sta al centro del tutto con un fatalismo gioioso e fiducioso, nella *fedè* che soltanto sia biasimevole quel che se ne sta separato, che ogni cosa si redima e si affermi nel tutto — *egli non nega più*. Ma una fede siffatta è la più alta di tutte le fedi possibili: l'ho battezzata col nome di *Dioniso*».⁵⁰

⁴⁸ F. Nietzsche, *Frammenti postumi. 1885-1887*, cit. fr. 2[87], p. 92.

⁴⁹ F. Nietzsche, *Frammenti postumi. 1887-1888*, cit., fr. 9[179], p. 95.

⁵⁰ F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit. *Scorribande di un inattuale* 49, p. 143.

Riassunto L'articolo intende chiarire il complesso rapporto di Nietzsche con il tema della "volontà" (soprattutto nel confronto con Schopenhauer) e di conseguenza, in prospettiva, con il tema della "volontà di potenza" vista spesso, erroneamente, come un semplice potenziamento della prima. Il rapporto con *La storia del materialismo* di Lange mette in crisi, fin dal periodo precedente *La nascita della tragedia*, la posizione metafisica del filosofo pessimista facendo approdare Nietzsche a un radicale fenomenismo. Si contesta radicalmente la pretesa fondamentale della metafisica schopenhaueriana, di aver reso, con la "volontà", concretamente accessibile la cosa in sé. Il tema della libera "poesia concettuale" di Lange permette però a Nietzsche di rimanere fedele a Schopenhauer e di costruire con la Volontà - Uno originario, la "metafisica dell'arte" del periodo wagneriano che intende avere un alto valore pragmatico per la costruzione e il mantenimento della comunità. I frammenti postumi, anche del periodo, mostrano come rimane costante la critica di Nietzsche alla metafisica della volontà da lui intesa come "forma più universale dell'apparenza". Con *Umano troppo umano* l'atteggiamento critico di Nietzsche verso la 'volontà' trova pieno vigore e si manterrà per tutto il percorso del suo filosofare anche se, a partire da *Così parlò Zarathustra*, Nietzsche torna a un uso comunicativo e centrale del termine, una parola che nasconde la complessità e pluralità di processi e fenomeni in essa compresi.

Parole chiave Friedrich Nietzsche, Friedrich Albert Lange, volontà, volontà di potenza, fenomenismo, fisiologia, psicologia

Giuliano Campioni Allievo della Scuola Normale Superiore di Pisa. Ha insegnato, come professore ordinario, *Storia della filosofia* presso le Università di Lecce e di Pisa. È tra i fondatori del «Centro "Colli-Montinari" di Ricerche su Nietzsche e la cultura europea» e del «Groupe International de Recherches sur Nietzsche». Fa parte del comitato scientifico di «HyperNietzsche. Gruppo di ricerca internazionale». Ha fondato, con Sandro Barbera e Franco Volpi, la collana *Nietzscheana* (ETS, Pisa) che attualmente dirige con Maria Cristina Fornari. È curatore e responsabile del completamento e della revisione dell'edizione italiana Colli-Montinari delle *Opere* e dell'*Epistolario* di Nietzsche e di una nuova edizione dei *Frammenti postumi 1869-1889* (Adelphi editore). Fa parte del comitato editoriale di più riviste nazionali e internazionali e ha all'attivo numerose pubblicazioni in Italia e all'estero.